

Action sociale et espace public : Église catholique et associations musulmanes à Ouagadougou (1983-1998)

Kathéry Couillard

Cet article se penche sur l'implication de l'Église catholique, de la Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF) et de la Tidjaniyya 11 grains et de quelques ONG islamiques dans les secteurs scolaire et sanitaire à Ouagadougou de 1983 à 1998. L'auteure étudie l'impact de cette action sociale sur les revendications des religieux, les infrastructures confessionnelles fournissant des ressources financières, ainsi qu'une autorité morale nécessaire afin d'être écoutés dans l'espace public. De 1983 à 1998, on remarque une volonté de plus en plus marquée des acteurs religieux d'obtenir une visibilité par leurs actions, mais il existe d'importantes différences entre les confessions. Les changements de gouvernement influencent également leurs revendications au sein de l'espace public. Pour avancer ses conclusions, l'auteure utilise différentes sources : entretiens semi-dirigés, articles de journaux (Sidwaya, L'Observateur, L'Observateur paalga), archives ministérielles des secteurs de la santé et de l'éducation et des archives privées des acteurs religieux.

Depuis l'obtention de son indépendance en 1960, la Haute-Volta, devenue le Burkina Faso en 1984, voit se succéder régimes civils et coup d'État militaire, avant de connaître la révolution à tendance marxiste du président Thomas Sankara (1983-1987). Son successeur, Blaise Compaoré, signe une nouvelle constitution en 1991 qui provoque une réouverture démocratique en réinstaurant le multipartisme, la liberté de presse et de vie associative¹. Le régime demeure toutefois relativement fermé à l'opposition et aucune alternance n'est constatée à la présidence. Cela n'empêche pas divers groupes, dont les religieux, d'être à l'affût des changements politiques et de faire valoir leurs idées dans l'espace public burkinabé. Pays majoritairement musulman (52,3%), l'islam cohabite avec les fidèles des religions coutumières (26,77 % de la population) et le christianisme (20,64 % dont environ 18 % de catholiques)². Les musulmans et les protestants sont divisés en association selon leur obéissance spirituelle, alors que les catholiques sont regroupés sous la bannière de l'Église burkinabée.

Une façon pour ces acteurs d'acquérir une visibilité et une crédibilité morale afin de revendiquer leurs opinions auprès de l'État est l'action sociale confessionnelle, puisque c'est un lieu où se disputent plusieurs enjeux politique, religieux et économique. Depuis le début des années 1980, la population ouagalaise a presque triplé passant de 282 000 à 833 761 habitants en 1999³. L'étalement urbain provoque des disparités entre les quartiers centraux et périurbains en créant des inégalités pour l'accès aux services : santé, éducation, électricité, eau potable⁴. Cela implique d'énormes besoins à satisfaire, et les religieux participent de façon non négligeable à l'offre de services.

De par leur implication importante dans la société, les religieux entretiennent des relations complexes avec l'État. H. Diallo, M. Somé et I. Cissé démontrent que dès l'implantation de l'islam et du christianisme, les rapports avec le gouvernement sont généralement cordiaux, mais parfois houleux, le pouvoir politique souhaitant subordonner les religieux à ses intérêts⁵. Thomas Sankara, soutient A. Kouanda, souhaite conserver le contrôle du développement religieux urbain en restreignant les parcelles allouées aux lieux de culte⁶. R. Otayek mentionne que l'Église catholique opte pour une position neutre envers la révolution, alors que les associations islamiques choisissent entre une variété d'attitudes : insubordination, rapprochement prudent et relations cordiales⁷. Dans les années 1990, la décompression autoritaire crée, pour G. André et M. Hilgers, un espace « religieux », dans lequel se développe une certaine contestation⁸. J-F Bayart n'est pas du même avis et soutient que l'aide financière obtenue par l'État empêche l'Église catholique de se dresser contre lui⁹.

Les positions complexes et parfois contradictoires des religieux envers l'État gagnent à être étudiées empiriquement. Les enjeux scolaires et sanitaires sont un terreau de recherche intéressant, étant relativement peu abordés pour le Burkina Faso. Les travaux de H. Ouedraogo et M. Compaoré sur l'éducation catholique en Haute-Volta montrent la volonté marquée des missionnaires d'encadrer l'élite nationale, ce qui transforme durablement les relations entre l'Église catholique et l'État. Cela n'empêche pas les parties d'avoir des rapports financiers houleux¹⁰. I. Cissé, qui a travaillé sur les médersas¹¹ des années 1960 à 1980, note une non-intervention de l'État lors de l'implantation des premières écoles et des tensions liées à la non-reconnaissance des établissements et des diplômes pour les années subséquentes¹². En santé, R. Monné, E. Cadot et M. Hareng mentionnent que les centres confessionnels contribuent de façon importante à l'offre sanitaire. Leurs relations avec l'État se complexifient, à mesure que certaines structures intègrent la pyramide sanitaire publique par le biais d'ententes¹³. Pour mieux comprendre l'impact de l'action sociale confessionnelle, nous utiliserons deux concepts : la « *religious agency* » et l'espace public.

En sociologie, le concept d'« *agency* » est utilisé pour rendre compte des actions des acteurs au sein d'un groupe : « *to denote the efforts of actors, recognizing that we are not automatons who passively comply with*

*established social rules and practices*¹⁴ ». En ce sens, la « *religious agency* » peut être définie comme les choix et actions entrepris par les institutions religieuses, formant et modifiant graduellement les structures sociales. Une mesure de ce concept est l'effet du groupe comme agent du changement (la capacité d'« *agency* »), influencé par maints éléments : ressources matérielles, nombre de membres, financement et respect social¹⁵. Cela nous permet de mesurer l'influence des religieux dans l'espace public et de comprendre comment les structures sociales peuvent fournir des ressources qui influenceront leur pouvoir de négociation.

Les réflexions sur le concept d'espace public sont amorcées par Jürgen Habermas en 1962¹⁶. Il insiste sur l'usage public de la raison par des personnes privées, ce qui constitue un « modèle de communication sans contrainte entre personnes libres¹⁷ ». Sa théorie est soumise à plusieurs critiques dont la restriction à un public bourgeois, l'importance de la raison, l'absence des relations de domination et de la lutte pour la reconnaissance dans l'espace public¹⁸. Les chercheurs qui ont repris son œuvre utilisent deux termes : sphère publique et espace public. Le premier concept suggère l'existence de sphères distinctes : « *Public sphere must be regarded as a sphere between the official and the private. [...] as a sphere that expands and shrinks according to the constitution and strength of those sectors of society that are not part of the rulership*¹⁹. » Nous utiliserons plutôt le terme espace public puisque, comme le soutiennent A. Diaw et C. Calhoun, la division entre les sphères privées et publiques est floue, alors qu'il y a une redistribution des pouvoirs publics au sein des organismes privés²⁰. Nous définissons l'espace public comme un lieu ouvert de discussion, de confrontation d'idées et de représentations, où l'on veut faire reconnaître son opinion par les autres membres de la société²¹. Les religieux en font partie, car on assiste à travers le globe depuis le début des années 1980 à une revitalisation des mouvements religieux et à un renouveau de leurs actions dans la société²². L'augmentation de leurs champs d'action et leur volonté de déterminer les nouveaux paradigmes sociaux dénotent leur importance au sein de l'espace public et le dépassement des dichotomies public/privé²³.

L'analyse de l'implication scolaire et sanitaire de l'Église catholique, de la CMBF et de la Tidjaniyya 11 grains dans les arrondissements de Baskuy et de Bogodogo à Ouagadougou, de 1983 à 1998, nous permettra de mieux comprendre l'évolution des enjeux des structures sociales, ainsi que d'émettre des réflexions sur l'influence de l'action sociale confessionnelle sur les capacités de ces acteurs à se positionner dans l'espace public burkinabé. Nous tenterons de défendre deux hypothèses. Premièrement, dans les années 1980, les pratiques de l'État nuisent à la prise de positions des religieux dans l'espace public, mais ils cherchent tout de même à obtenir une visibilité dans le champ de l'action sociale. Deuxièmement, au début des années 1990, on assiste à une volonté accrue des religieux de prendre part au débat social. La construction d'établissements et les demandes de reconnaissance officielle conduisent les religieux à consolider

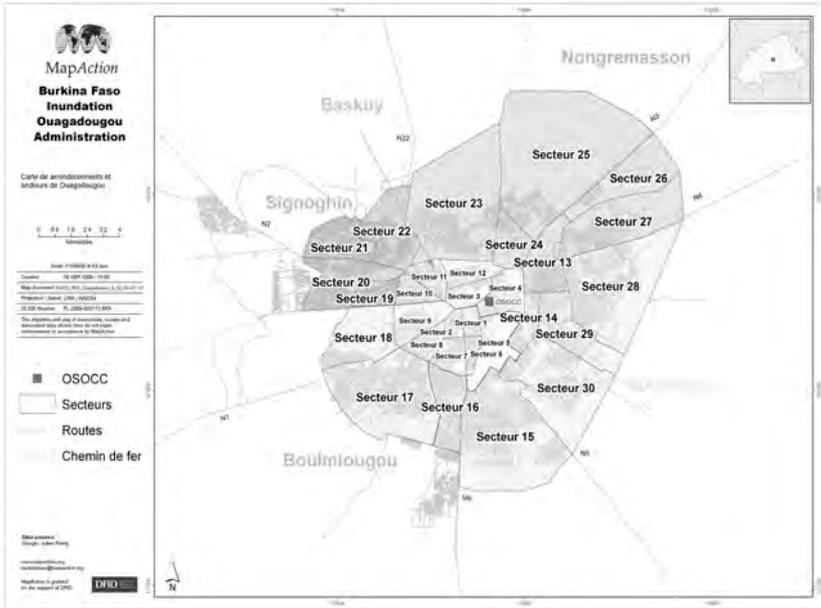
leur capacité d'« *agency* », mais on constate d'importantes différences entre les confessions.

Nous avons choisi d'étudier ces acteurs religieux, de par leur nombre de structures et leur ancienneté. De plus, leurs actions sont représentatives des relations complexes entre les religieux et l'État. La mission catholique s'implante dès 1900 en Haute-Volta et les religieux fondent l'année suivante une première école, puis un dispensaire²⁴. La Tidjaniyya hamawiyya (Tidjaniyya 11 grains)²⁵ est implantée à partir des années 1920 en Haute-Volta. Le foyer mis sur pied par Abdoulaye Fodé Doukouré²⁶ en 1932 est particulièrement intéressant, car son fils, Cheick Abdoulaye Doukouré, guide spirituel actuel, est très actif dans l'action sociale. La Communauté Musulmane de Haute-Volta (CMHV), formée en 1962, est connue aujourd'hui comme la CMBF. Elle cherche à être l'association la plus représentative des musulmans, notamment vis-à-vis de l'État.

Nous avons sélectionné les arrondissements de Baskuy et Bogodogo pour leur population importante – 47,2 % de la population totale –, la présence de vieux quartiers et d'espaces urbains peu lotis, ainsi que la représentativité du nombre de croyants par rapport à l'ensemble de la capitale : 57,4 % de musulmans pour 34,9 % de catholiques. Les arrondissements sont donc mixtes, mais comprennent des quartiers comportant une population notable de musulmans, tels Hamdallaye (secteur 10) et Patte d'Oie (secteur 15), ou de catholiques (secteur 1). Les centres scolaires et sanitaires confessionnels dans les deux arrondissements sont nombreux et acceptent élèves et patients de toutes obédiences religieuses.

Les secteurs de la ville de Ouagadougou²⁷

Afin de circonscrire l'action sociale confessionnelle, nous discuterons de la période allant de 1983 à 1998, représentative de plusieurs changements politiques. Les sources écrites de cette période sont également plus facilement accessibles, notamment aux Archives nationales. Nous avons choisi de travailler sur l'enseignement secondaire et certains types de centres sanitaires. L'enseignement secondaire général a deux cycles ; un de quatre ans, se terminant par le Brevet d'études de premier cycle (BEPC) et un de trois ans, sanctionné par le Baccalauréat (BACC). L'enseignement secondaire technique se divise aussi en deux cycles. Du côté sanitaire, nous étudierons les centres médicaux (CM), les Centres de santé et de promotion sociale (CSPS) ; établissements de soins curatifs et préventifs, les dispensaires et cabinets de soins infirmiers²⁸. Nos conclusions résultent du dépouillement de journaux (*Sidwaya*, *L'Observateur*, *L'Observateur paalga*), d'archives publiques (Archives nationales du Burkina Faso, ministère de l'Enseignement secondaire, supérieur et de la Recherche scientifique (MESSRS), ministère de la Santé), d'archives privées (Secrétariat national de l'éducation catholique, l'Union nationale de l'enseignement catholique (UNEC), sources privées), ainsi que sur l'analyse de 30 entretiens semi-dirigés réalisés à Ouagadougou en juin et juillet 2011²⁹.



Dynamiques religieuses sous Thomas Sankara (1983-1987) : conflits idéologiques et négociations ardues

À son arrivée au pouvoir en 1983, Thomas Sankara entreprend une révolution marxiste au profit de la classe ouvrière et agricole. Selon le Conseil National de la Révolution (CNR), les détenteurs du pouvoir religieux sont des « gardiens de la tradition » et considérés de ce fait comme des « ennemis du peuple », car ils reproduisent un ordre social inégalitaire. Cette position sera toutefois appliquée de façon inégale³⁰. Tout au long des années 1980, les religieux tentent de se positionner dans l'action sociale, alors que l'offre publique de structures est déficiente³¹. Il y a toutefois des différences dans la capacité des catholiques et des musulmans à transformer l'action sociale comme ressource pour être un « agent du changement » dans l'espace public.

En 1983, plusieurs écoles secondaires catholiques sont bien implantées : le Collège Jean-Baptiste de La Salle (1952 pour le 2^e cycle), le Collège Notre-Dame de Kolgh-Naaba (1955) et le Collège technique Charles Lavigerie (1956). Ces trois écoles sont situées à quelques mètres d'un lieu de culte ou de pouvoir politique³². L'enseignement catholique étant traversé par une crise financière entre les années 1960 et 1980, il faut attendre le début des années 1980 pour voir de nouveaux établissements³³, dont le Collège Wend-Manegda (1983). Éloigné du noyau catholique du secteur 1, il est installé hors du centre-ville dans un quartier composé d'une

population assez islamisée, où il n'y a pas de lycée privé confessionnel³⁴. Les établissements musulmans s'implantent aussi près des lieux de culte. La médersa centrale (1962) jouxte la Grande mosquée (secteur 1) et l'école franco-arabe de Zogona (1973)³⁵ a été fondée dans un quartier habité par une population islamique importante, les Yarse³⁶. La volonté de quadriller l'espace urbain avec un réseau d'établissements démontre que les religieux souhaitent consolider leur capacité d'« *agency* » et pallier l'État, afin d'être un intermédiaire entre lui et la population³⁷. L'implantation d'établissements catholiques hors du noyau entourant la cathédrale illustre bien cette stratégie. Sans avoir de concurrence ouverte entre les confessions, chacune tente par ses actions de mieux se positionner dans l'espace urbain, notamment pour mieux servir la population.

Au-delà de la visibilité urbaine, il existe des différences dans l'organisation des infrastructures confessionnelles. Les écoles catholiques disposent toutes d'autorisations d'ouverture et sont répertoriées par le gouvernement, alors qu'un seul établissement islamique est reconnu officiellement en 1987. Les autres n'ont pas d'existence légale du point de vue du ministère. Les catholiques fondent en 1969 une structure fédérative locale : l'Union nationale des établissements catholiques (UNEC), pour faciliter les rapports entre les chefs d'établissements et assurer une meilleure coopération avec les pouvoirs publics³⁸. Les musulmans sont plutôt dans une dynamique de concurrence spirituelle entre et au sein des associations³⁹. Ce manque de cohésion au niveau de l'enseignement islamique nuit à une coordination d'actions dans l'espace public.

À l'instar des écoles secondaires, les établissements sanitaires catholiques sont solidement ancrés dans le paysage burkinabé au début des années 1980. Le centre médical St-Camille (1967)⁴⁰, le CSPS Juvénat Fille (1974), et le dispensaire de la cathédrale (1913) sont les principaux centres catholiques offrant des soins préventifs et curatifs à l'époque dans les secteurs de Bogodogo et Baskuy. Ils sont reconnus par le ministère de la Santé. Pour les musulmans, les années 1980 marquent l'implantation d'un premier centre de santé islamique à Ouagadougou : le centre médical de la Patte d'Oie. Reconnu en 1986 dans un rapport du ministère de la Santé, il est construit par l'Organisation internationale de secours islamique (*Al-Ighataal-Islamiyaal'-alamiya*), une ONG saoudienne créée en 1978⁴¹. En s'installant dans le secteur 15, le centre dessert une population fortement islamisée, mais accepte les malades de toutes les confessions.

Les ressources financières sont un autre critère important dans la reconnaissance des religieux comme acteur de l'espace public⁴². Pour S. Hagberg, chaque association doit avoir des partenaires à l'extérieur afin d'augmenter sa crédibilité⁴³. Tant chez les catholiques que chez les musulmans, on observe cette volonté de se munir d'un réseau international. Pour l'Église catholique burkinabée, les liens instaurés avec les Églises sœurs d'Europe et d'Amérique lui apportent du personnel étranger et un soutien à la formation des employés locaux. Du côté musulman, plusieurs

pays arabes soutiennent des centres médicaux, des médersas et des écoles franco-arabes, en plus d'octroyer des bourses pour des études à l'étranger : Arabie Saoudite, Algérie, Égypte, Lybie, Soudan, Koweït et Qatar⁴⁴. Les liens internationaux permettent peu aux infrastructures islamiques d'avoir une affectation de personnel dans les années 1980, hormis le centre islamique de la Patte d'oie⁴⁵.

Sous la présidence de Sankara, une des différences majeures entre les confessions concerne leur capacité à obtenir un financement local. L'Église catholique charge des frais de scolarité et de santé dans ses établissements fixés sur ceux de l'État⁴⁶. Les frais scolaires dans les établissements islamiques ne sont pas uniformisés, et généralement moins élevés que les autres écoles, principalement à cause de la faible rémunération des professeurs et de l'irrégularité des paiements des familles. En 1984-1985, à la Médersa centrale, ils sont de 17 000 FCFA, incluant les droits d'inscription, alors qu'on parle de 40 000 FCFA pour le secondaire général public⁴⁷. L'enseignement arabe est plus accessible, mais se retrouve rapidement avec des problèmes de financement. Les écoles catholiques disposent aussi d'un soutien financier public par le biais des élèves « affectés ». Choisis selon leurs résultats au Certificat d'études primaires (CEP) et au BEPC, les élèves primés ont ensuite le choix d'aller dans une école publique ou privée et le gouvernement donne un montant fixe pour leur scolarité. Ces subventions représentent une partie importante du budget de l'enseignement catholique, mais l'enseignement arabe en est exclu puisqu'il demeure à l'époque en grande partie hors du système étatique. La visibilité urbaine, l'organisation des établissements, leurs relations internationales et l'accès à un financement local ont des impacts importants sur la « *capacity of agency* » des religieux et leur prise de position dans l'espace public ouagalais.

En 1984 par exemple, l'UNEC demande à recevoir les arriérés dus par l'État. La situation s'envenime lorsque le ministère de l'Éducation répond à l'association en juin 1984 :

J'ai l'honneur de vous demander de bien vouloir considérer que cette subvention a toujours été un appoint et non un budget de fonctionnement, c'est une aide et non une « prise en charge ». [...] Compte tenu des difficultés financières de notre pays, le Gouvernement sera amené à diminuer sensiblement ; voire supprimer cette subvention dans les prochaines années⁴⁸.

Le régime sankariste entretient alors une relation difficile avec les opérateurs économiques nationaux et africains, en plus d'accuser un déficit important, causé par des politiques sociales coûteuses⁴⁹. L'Église critique cette diminution et remet en question l'accueil des élèves affectés dans ses établissements pour l'année scolaire 1984-1985⁵⁰. L'argument financier est une stratégie souvent utilisée selon le modèle de « *religions agency* » et est particulièrement efficace ici puisque l'État n'a pas assez d'écoles pour pouvoir accueillir tous les élèves qu'il « affecte », ce qui pourrait entraîner un mécontentement populaire⁵¹. Après d'autres débats, la décision est annulée en septembre 1984 et le CNR s'engage de nouveau

à encourager l'enseignement secondaire catholique, mais « dans les limites strictes de ses moyens », en prenant en charge les frais de scolarité des élèves affectés placés dans ces écoles⁵².

Cette crise du financement nous permet d'évaluer la capacité d'« *agency* » de l'Église catholique. Juste avant que le président ne révoque la décision du ministère de l'Éducation, la conférence épiscopale de Haute-Volta et Niger demande de le rencontrer le 20 août 1984. Jean-Marie Compaoré, responsable de l'enseignement catholique à la conférence épiscopale, ainsi que le cardinal Paul Zoungrana font vraisemblablement partie de cette délégation. Après la rencontre, Sankara revient sur la décision du ministère. L'Église catholique utilise ici deux stratégies de négociations, soit la menace de la non-prise en charge des élèves « affectés », puis le recours à une autorité morale importante : les évêques. L'intervention du haut clergé auprès des élites politiques n'est pas nouvelle au Burkina Faso. Comme le rappelle R. Otayek, dans la Haute-Volta indépendante, il surveille et critique les décisions de chefs politiques qu'il a souvent formés dans ses écoles⁵³. Les centres de santé catholiques demandent aussi certains « privilèges » à l'État, tels que l'exemption de douanes, qu'ils obtiennent⁵⁴. Il s'agit d'un enjeu important puisqu'une grande partie du matériel provient de leur réseau international. Ce soutien et la crédibilité acquise par les services prodigués dans les centres ont permis à l'Église catholique d'obtenir un statut reconnu par l'État dans l'espace public, bien que leurs négociations ne se soient pas passées sans heurts.

En ce qui concerne les structures islamiques dans les années 1980 au Burkina Faso, seul le Centre islamique de la Patte d'oie est reconnu officiellement et la plupart des écoles franco-arabes et médersas ne sont pas comptabilisées par le MESSRS. Leurs actions sont plus discrètes que celles des catholiques et leur statut informel rend difficile la reconnaissance de leurs particularités dans l'espace public. La difficulté de créer un discours d'ensemble sur l'action sociale islamique nuit également à leur visibilité. Chez les catholiques, l'action sociale est perçue comme une partie intégrante de l'expérience religieuse, ce qui n'est pas le cas à l'époque pour les promoteurs islamiques à Ouagadougou⁵⁵. Les structures sociales permettent dans une certaine mesure aux catholiques, mais moins pour les musulmans, d'augmenter leur « *cacacity of agency* » et de négocier avec l'État dans le domaine social. Ces ressources leur permettent-elles de se positionner différemment dans l'espace public sur d'autres sujets, notamment politiques ?

Sous la révolution, le haut clergé catholique intervient principalement auprès de l'État lorsque ses intérêts sont en jeu, mais dénonce peu les exactions du pouvoir⁵⁶. Cette position plus distante peut s'expliquer par le fait que le CNR menace peu les institutions catholiques, bien qu'il tienne un discours radical contre les « détenteurs de la tradition ». Nous croyons que, comme les acteurs sont rationnels lorsqu'ils luttent pour des concessions politiques, ils vont d'abord comptabiliser les coûts et les bénéfices de leurs revendications⁵⁷. Cela amène l'Église à vouloir maintenir

un *statu quo* avec le régime politique. La crédibilité morale ainsi que les ressources sociales et matérielles acquises grâce aux structures sociales ne semblent donc pas avoir une grande influence sur la façon dont l'Église catholique intervient politiquement dans l'espace public.

La situation des musulmans est différente. En dépit d'un contexte difficile où l'islam est particulièrement visé par l'idéologie révolutionnaire, ils tentent de se dresser contre l'État et de faire valoir leurs idées dans l'espace public. Bien que les infrastructures sociales soient peu développées et procurent difficilement un levier de négociation avec le gouvernement, les associations islamiques militent contre des idées révolutionnaires telles que le Code de la famille, où il est question d'abolir la polygamie⁵⁸. On retrouve au Burkina Faso, mais également dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest comme le Mali et la Côte d'Ivoire, une volonté de remoraliser l'espace public et de redéfinir la modernité à la lumière du Coran. L'islam est alors vu comme une « structuration morale de la modernité », tandis que les adeptes prônent une remoralisation de l'individu et de la société selon l'éthique de l'islam⁵⁹. Ce courant est porté par des musulmans scolarisés dans le monde arabe, mis à l'écart par leurs aînés⁶⁰. D'autres positions plus nuancées envers le pouvoir, telles que des relations de cooptation, émanent de la CMBF ou de certains de leurs membres. L'entrepreneur El hadj Oumarou Kanazoé par exemple, président, puis membre influent de l'association, entretient des relations privilégiées avec le gouvernement en se positionnant comme une interface incontournable entre le CNR et la communauté musulmane⁶¹.

Blaise Compaoré, les religieux et l'espace public : vers une réconciliation politique ? (1988-1998)

Assassiné le 15 octobre 1987, Thomas Sankara laisse une révolution inachevée. Blaise Compaoré le remplace à la tête du « Front populaire⁶² », parti politique anti-impérialiste. Il rompt avec les idées sankaristes tout en conservant une certaine façade marxiste-léniniste. Il marginalise la paysannerie aux profits d'un renouvellement d'alliances avec le monde urbain⁶³. Devant la nécessité d'asseoir sa légitimité, le président amorce une ouverture démocratique et tient des élections en 1991⁶⁴. Il permet la liberté de presse, promulgue une nouvelle constitution le 11 juin 1991 et autorise les partis politiques et syndicats. Dans les années qui suivent, Compaoré use de plusieurs stratégies pour rester au pouvoir : obtention d'une légitimité internationale sous le couvert d'une « bonne gouvernance », entretien de réseaux clientélistes et utilisation de la force militaire⁶⁵. En 1991, le Burkina Faso accepte un Plan d'ajustement structurel (PAS) négocié avec le Fonds monétaire international⁶⁶. L'État encourage le secteur privé, la population et les municipalités à investir dans différents domaines, notamment scolaire et sanitaire. Ce désengagement est, dans les faits, limité, puisque le gouvernement burkinabé ne délaisse jamais complètement un secteur d'activité et maintient divers liens avec les acteurs privés. Le gouvernement continue de s'engager en éducation et

en santé⁶⁷, mais la construction d'infrastructures publiques ralentit dans les années 1990.

De 1988 à 1998, les établissements catholiques resserrent leur organisation. En éducation, l'UNEC obtient une reconnaissance officielle en 1990⁶⁸. Huit ans plus tard, la Commission épiscopale pour l'éducation catholique du Burkina Faso crée un conseil national de l'enseignement catholique (CNEC) afin d'harmoniser le projet éducatif au sein de tous ses établissements (préscolaire, scolaire, secondaire et universitaire). Le conseil se divise en deux parties : l'assemblée générale et le secrétariat national de l'enseignement catholique (SNEC), un organe exécutif⁶⁹. En santé, on note l'agrandissement du CM Saint-Camille et l'ouverture du cabinet de soins Saint-Michel en 1994⁷⁰. Les structures fédératives permettent à l'Église catholique d'avoir une meilleure coordination d'actions et une surveillance étroite de ses établissements, ce qui, à long terme, renforce sa crédibilité auprès des ministères de l'Éducation et de la Santé⁷¹. Dans les années 1990, on voit également apparaître une plus forte structuration de l'action sociale islamique. L'Institut Il-Ilmi, établissement franco-arabe se rattachant à la Tidjaniyya 11 grains est fondé en 1988, alors que les médersas de la CMBF sont encore présentes dans le paysage éducatif⁷². La plus grande attention portée à l'éducation islamique se retrouve aussi dans d'autres pays tels le Nigéria et le Ghana. Elle est liée à un éveil de la communauté islamique souhaitant être plus visible dans l'espace public : « se poser en tant qu'interlocuteur politique à part entière passait par l'acquisition d'un savoir moderne, seul outil d'intervention sur le champ politique national et de confrontation à l'État⁷³ ».

L'institut Il-Ilmi est un exemple de l'importance, à partir de la fin des années 1990, de Cheick Aboubakar Doukouré dans la création d'une offre de services scolaires et sanitaires islamiques à Ouagadougou. Il est aussi lié à la mise sur pied du centre médical Ridwane en 1995 et d'un dispensaire à Hamdallaye en 1997. Le premier centre de santé a été ouvert par la Ligue mondiale islamique, alors qu'il en était le représentant national. Sa formation arabisante, ses nombreuses relations dans le monde musulman nord-africain et moyen-oriental, ainsi que ses positions au sein de plusieurs ONG – Ligue mondiale islamique (LMI), Zakat House, Fondation islamique internationale de Charité (FIIC)⁷⁴ – lui permettent de modifier durablement la visibilité de l'islam à l'intérieur de l'espace public⁷⁵. L'offre sanitaire musulmane est aussi changée dans les années 1990 par l'arrivée de l'Agence des musulmans d'Afrique (AMA)⁷⁶ au Burkina Faso. Cette ONG fonde un dispensaire en 1997 dans le secteur 30 à Bogodogo.

Ces nouvelles infrastructures islamiques s'implantent selon deux logiques : près des quartiers traditionnellement musulmans, notamment Hamdallaye, ou dans des secteurs périphériques. Les catholiques, de 1988 à 1998, se concentrent sur le renforcement de leurs établissements, mais le centre de soins infirmiers Saint-Michel dénote également une volonté

de s'établir dans des lieux excentrés. Ils le font alors sur des terrains qu'on leur offre ou qu'ils possèdent déjà⁷⁷.

Après le changement de régime, l'enseignement catholique se retrouve encore au cœur de litiges financiers, notamment en 1992-1993⁷⁸. L'État réagit rapidement et le président de l'UNEC est invité à rencontrer Blaise Compaoré. Devant un montant accordé en deçà des attentes des responsables catholiques, la situation s'envenime et les évêques interviennent⁷⁹. M^{gr} Jean-Marie Compaoré remet en question l'accueil des élèves affectés, décision qui est effective le 8 mai 1992⁸⁰. Les méthodes de négociations utilisées par l'Église catholique dans le domaine scolaire sont les mêmes que celles prisées sous le régime sankariste, mais la réponse de l'État est plus rapide. Il crée la commission mixte de réflexion sur les rapports entre les établissements privés conventionnés du Burkina Faso et l'administration publique en 1993 et prend une part du blâme au sujet du problème financier⁸¹. Finalement, le conflit est dénoué pour la rentrée 1994 alors que l'UNEC reçoit une partie des arriérés financiers et accepte les nouveaux élèves affectés⁸². Ce litige démontre un changement dans la façon dont l'État négocie avec l'Église catholique dans le secteur social. Les premières années du régime de Blaise Compaoré sont difficiles pour lui, car il doit effacer la « réputation de fratricide » qu'il véhicule auprès des institutions internationales⁸³. Le président entretient différentes alliances pour demeurer au pouvoir grâce à ses ressources financières et matérielles accumulées, qui lui fournissent prestige et crédibilité⁸⁴. Il tente également par ce réseau d'obtenir l'appui des groupes religieux.

À l'instar de ce qui se passe dans le domaine de l'enseignement, les revendications dans les centres de santé catholiques sont plus importantes au début des années 1990. Le CM St-Camille souhaite établir une convention claire avec le gouvernement au sujet des droits et devoirs de chacun, en plus de faire respecter ses particularités confessionnelles, dont la planification familiale naturelle⁸⁵. Ce centre est le premier des établissements catholiques burkinabés à conclure un tel protocole d'accord en 1992. Dans le secteur de l'enseignement catholique, on perçoit aussi cette volonté d'obtenir une entente légale avec le gouvernement. Dès 1988, la Commission épiscopale de l'enseignement catholique rencontre le ministère de l'Enseignement à ce sujet afin d'établir une base pour les subventions⁸⁶. Les discussions prennent du temps et une convention n'est officialisée qu'en 2004⁸⁷. Cela nous amène à nuancer la « *capacity of agency* » de l'Église catholique, qui n'est pas assez forte pour convaincre rapidement l'État de l'importance de cette convention. Le gouvernement recule d'autant que cet accord a de nombreuses implications financières pour lui.

À partir du début des années 1990, il y a une volonté de la part des acteurs de l'action sociale musulmane de se faire reconnaître officiellement. En juillet 1991, les ministères de l'Enseignement de base et de l'Enseignement secondaire créent une commission nationale des statuts et programmes de l'enseignement arabe, afin de réfléchir aux modalités de création et de

gestion des établissements arabes et élaborer un projet de programmes nationaux⁸⁸. Cette plus grande inclusion des musulmans par le gouvernement est influencée par les actions des associations islamiques pour faire connaître davantage leurs actions⁸⁹. Elles placent beaucoup d'énergie dans la promotion de l'enseignement arabe, symbole identitaire, mais également un moyen de diffusion important de leur foi⁹⁰. Dans le domaine sanitaire, la volonté des musulmans d'être plus visibles se constate par l'augmentation du nombre de centres, mais ils ne sont pas regroupés⁹¹. Leurs demandes se limitent à une reconnaissance juridique⁹². À l'instar de ce qui se passe chez les catholiques, on remarque que Blaise Compaoré est plus ouvert à l'action sociale arabe, ce qui peut être expliqué par sa volonté de renouer des alliances avec les autorités islamiques. Plusieurs problèmes subsistent toutefois pour inclure ces établissements dans le système national. Les écoles demeurent non soutenues financièrement par le gouvernement⁹³ et plusieurs ne respectent pas les cours prévus par le ministère, préférant offrir une instruction axée essentiellement sur la langue arabe⁹⁴. Cela leur permet néanmoins de rallier plus facilement les réseaux d'éducation et de finances du monde arabo-musulman.

D'autres conflits, dont ceux au sein des associations, nuisent au pouvoir de négociation des musulmans dans l'espace public. En 1992, les écoles gérées par la CMBF sont fermées pour dissensions administratives et pédagogiques et l'affaire se rend devant les tribunaux. El Hadj Toumani Triandé, – président à l'époque de la CMBF – commente cette crise à un journaliste :

Nous avons fermé les médersas pour des raisons administratives et pédagogiques. (De quelle affaire s'agissait-il au juste ?) Il me semble que vous ne me suiviez pas. Il s'agit d'un groupe de personnes qui a récupéré les médersas et qui les a gérées de 83 à maintenant, excluant tout droit de regard de la communauté musulmane. Nous avons actuellement récupéré toutes les clés des quatre médersas. Le problème est donc totalement réglé [...]⁹⁵.

L'interposition de l'État, avec son administration judiciaire, affaiblit l'indépendance de la CMBF vis-à-vis du gouvernement. La non-reconnaissance des diplômes arabes affecte aussi négativement la crédibilité que les religieux pourraient tirer de leurs écoles et mène à plusieurs situations conflictuelles pour les jeunes qui terminent leur cursus scolaire. Malgré les demandes des responsables d'établissements secondaires, le gouvernement reste fermé. Certains élèves choisissent d'étudier dans les pays du Golfe ou en Afrique du Nord, mais pour ceux qui sortent des écoles peu francisées, le créneau d'emploi est vite saturé : enseignement, imamat. Le problème des débouchés n'est pas propre au Burkina Faso, mais la non-reconnaissance des diplômes rend la recherche d'un travail dans le secteur formel francophone plus difficile. La situation est quelque peu différente dans des pays comme le Mali ou le Sénégal, puisque les enseignants y font passer des examens reconnus par l'État, mais le marché de l'emploi pour ces finissants demeure tout de même restreint⁹⁶.

Après avoir noté les évolutions des centres sociaux catholiques et musulmans de 1988 à 1998, on observe que chaque confession tente de mieux quadriller l'espace urbain en élargissant son champ d'action dans la ville. Cela peut obéir à plusieurs logiques : volonté de combler les besoins de la population, d'accroître le nombre de fidèles, mais également d'être reconnus dans l'espace public comme interlocuteurs incontournables de l'État, ce qui mène les confessions à une concurrence de représentation à Ouagadougou⁹⁷.

Avec l'arrivée de Blaise Compaoré, les prises de positions de l'Église catholique sont plus marquées dans l'espace public, mais toujours prudentes. Au sujet de la situation politique en 1991, les évêques dénoncent les exactions des politiciens, sans nommer quelqu'un en particulier. Ils insistent aussi sur l'importance de respecter le régime démocratique et de remplir son devoir civique⁹⁸. L'utilisation plus fréquente des lettres pastorales est un des moyens utilisés par l'Église catholique pour mettre de la pression sur l'État⁹⁹. L'Église catholique burkinabée n'est toutefois pas à la tête de mouvements de revendications pour la démocratie : « Si les évêques interviennent, au début des années quatre-vingt-dix, c'est également qu'ils sentent, ou croient sentir, que la volonté populaire va dans le même sens. Car on assiste partout, et y compris en Afrique, à une montée des aspirations populaires pour un régime démocratique¹⁰⁰. »

Avec la nomination de Mgr Jean-Marie Compaoré à titre d'archevêque de Ouagadougou en 1995, l'Église catholique se défend toujours d'appuyer un parti politique en particulier¹⁰¹. Vers la fin des années 1990, il apparaît normal qu'elle donne son opinion sur la situation politique, ce qui diffère des années 1980 où les prélats étaient plus discrets. La volonté de ne pas conseiller les croyants sur un parti politique en particulier peut s'expliquer par le fait que l'Église catholique représente des personnes ayant des opinions diverses et en prenant parti pour un candidat en particulier, elle pourrait voir sa légitimité diminuer¹⁰². De plus, les positions prudentes de l'Église catholique peuvent s'expliquer par le climat politique lourd que maintient le gouvernement. Par la manipulation des règles du jeu politique et en entretenant un important réseau de clientèle avec les potentiels opposants, le président « muselle l'espace public ». Sa réélection en 1998 consolide sa position¹⁰³. Cette situation influence les revendications tant des catholiques que des musulmans.

L'investissement des musulmans burkinabés dans l'espace public se fait selon une dualité. Ils souhaitent être visibles et reconnus à l'intérieur de celui-ci, tout en ne critiquant pas trop l'État. Bien qu'ils effectuent des revendications, ils optent plutôt pour une « muette complicité » avec le gouvernement. El hadj Oumarou Kanazoé, figure importante de la CMBF, est encore un exemple dans les années 1990 des relations de proximité existant entre la communauté musulmane et le régime Compaoré. Cet entrepreneur possède un poids non négligeable dans le domaine des affaires ; son alliance avec le gouvernement bénéficie aux deux parties¹⁰⁴. Son entreprise est souvent sollicitée pour des travaux de construction et

la CMBF offre son appui au président. La « *capacity of agency* » des associations musulmanes est aussi compromise par des querelles intestines. En 1988, certains membres de la CMBF remettent en cause l'élection du bureau de l'association, prétextant un vote non démocratique et des élus trop « politisés¹⁰⁵ ». Ils demandent au gouvernement de trancher, ce qu'il refuse¹⁰⁶. L'appel fait au gouvernement pour régler la situation nuit à la crédibilité et à l'indépendance de l'association, puisqu'elle se réfère à lui pour régler ses dissensions. Bien que la querelle touche la politisation des membres du bureau, il s'agit implicitement d'un conflit au sujet du partage des ressources et de la représentation au sein de la CMBF, notamment entre les cadets et leurs aînés¹⁰⁷.

Conclusion

On constate que de 1983 à 1998, les structures sociales catholiques comme islamiques prennent de l'ampleur à Ouagadougou. Être visible pour obtenir une reconnaissance dans l'espace public semble être une priorité. Les structures catholiques, de par leur regroupement, leurs ressources matérielles et la crédibilité sociale acquise, ont une meilleure « *capacity of agency* ». Cela donne à l'Église catholique une longueur d'avance pour négocier avec l'État et dénoncer certaines pratiques politiques, tout en demeurant prudente. Les associations islamiques ont une position fragilisée par leurs querelles internes et ont de la difficulté à faire reconnaître leurs actions dans le secteur social par l'État. Cela nuit à la consolidation de leurs revendications dans l'espace public, mais cela ne les empêche pas d'essayer de prendre position.

Notes

1. Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti, « Contextualisation, situation politique, économique et développement au Burkina Faso », dans M. Hilgers et J. Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire, le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 17.
2. Ce sont des statistiques de 1991. Jean-Claude Barbier, « Citadins et religions au Burkina-Faso », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire (CEAN), 1999, p. 160.
3. Émile Le Bris, « Ouagadougou », dans Françoise Dureau et al. (dir.), *Métropoles en mouvement, Une comparaison internationale*, Paris, IRD, 2000, p. 583; ONU habitant, division de la coopération technique et régionale, *Profil urbain de Ouagadougou*, 2007, p. 14.
4. Georges Compaoré et Ousmane Nebié, « Croissance démographique et espace urbain à Ouagadougou (Burkina Faso) », *Études urbaines à Ouagadougou*, Bordeaux, Centre de Recherches sur les Espaces Tropicaux, 2003, p. 19.
5. Hamidou Diallo, « Introduction à l'étude de l'histoire de l'islam dans l'ouest du Burkina Faso : des débuts à la fin du XIX^e siècle », *Islam et société au sud du Sahara*, n° 4 (1990), p. 37-38; Magloire Somé, *La christianisation de l'ouest-Volta, action missionnaire et réactions africaines, 1927-1960*, Paris, L'Harmattan, 2004, 516 p; Issa Cissé, *Islam et État au Burkina Faso de 1960 à 1990*, Thèse de doctorat (histoire), Paris, Université de Paris VII, 1994, p. 12 et 102.

6. Assimi Kouanda, « La lutte pour l'occupation et le contrôle des espaces réservés aux cultes à Ouagadougou », dans René Otayek *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Paris, Karthala, 1996, p. 94-96.
7. René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 101-127; René Otayek, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 222-225; René Otayek, « L'Islam et la révolution au Burkina Faso: mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n° 2 (1996), p. 244.
8. Géraldine André et Mathieu Hilgers, « Entre contestation et légitimation, le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », *Civilisations*, vol. LVIII, n° 2, p. 7-19.
9. Jean-François Bayart, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », dans Jean-François Bayart (dir.), *Religion et Modernité en Afrique Noire: Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 129-160.
10. Honoré Ouedraogo, *Les défis de l'enseignement secondaire en Haute-Volta (Burkina Faso); Acteurs, expansion et politiques scolaires: 1947-1983*, thèse de doctorat (histoire), Paris, Université Denis Diderot, 2010, p. 165; Maxime Compaoré, « La refondation de l'enseignement catholique au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, n° 169-170 (2003), p. 87-98.
11. Institution où l'on enseigne les sciences islamiques aux côtés d'autres disciplines comme les mathématiques et les sciences. L'école franco-arabe se distingue par une partie du contenu scolaire donnée en français, qui peut aller jusqu'à 75 %.
12. Issa Cissé, *Introduction à l'étude des médersas au Burkina Faso: des années 1960 à nos jours*, Mémoire de maîtrise (Histoire), Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1989, p. 80.
13. Raymond Monné, « Secteurs sanitaires confessionnel et public, quelle articulation? », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, p. 57-59; Emmanuelle Cadot et Maud Hareng, « Offre de soins et expansion urbaine, conséquences pour l'accès aux soins. L'exemple de Ouagadougou (Burkina Faso) », *Espace et populations, société* [En ligne], n° 2-3 (2006), <http://eps.revues.org/index1739.html> (page consultée le 10 mars 2011).
14. Sharon Erickson Nepstad, « Culture, Agency, and Religion in Social Movements », *Convictions of the Soul*, Oxford, Oxford University Press [En ligne], 2004, p. 7, <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/>, (page consultée le 1^{er} septembre 2012.)
15. Laura M. Leming, « Sociological Explorations: What is Religious Agency? », *The Sociological Quarterly*, n° 48 (2007), p. 74-75; Laura M. Leming, « Church as a Contested Terrain: Voice of the Faithful and Religious Agency », *Review of Religious Research*, vol. 48, n° 1 (septembre 2006), p. 56-71; Nepstad, *op. cit.*, p. 27.
16. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen gesellschaft*, Neuwied, Berlin, 1962, 291 p.
17. Olivier Voirol, « L'espace public et les luttes pour la reconnaissance de Habermas à Honneth », dans Claudia Barriat *et al.* (dir.), *Le public en action: usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, Harmattan, 2003, p. 117-137.

18. Voirol, *loc. cit.*, p. 126 et 131-133 ; Craig Calhoun, « Introduction : Habermas and the Public Sphere », dans Craig Calhoun (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT press, 1992, p. 1-48.
19. Shmuel N. Eisenstadt, « Concluding Remarks : Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies », dans Miriam Hoexter *et al.* (dir.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York, State University of New York Press, 2002, p. 139-161.
20. Calhoun, *loc. cit.*, p. 21 ; Aminita Diow, « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogenes*, vol. 206, n° 2 (2004), p. 41.
21. Jean-Godefroy Bidima, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, n° 77 (mars 2000), p. 100 et 104, Diaw, *loc. cit.*, p. 44 ; Voirol, *loc. cit.*, p. 133.
22. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 3.
23. Casanova, *op. cit.*, p. 6 ; Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, p. 2 ; Chris Hann, « Problems with the (De) Privatization of Religion », *Anthropology Today*, vol. 16, n° 6 (décembre 2000), p. 14-20.
24. Maxime Compaoré, « L'œuvre sociale de l'administration coloniale et des « nouvelles religions » à Ouagadougou », dans Maxime Compaoré et Pierre Clavier Hien (dir.), *Histoire de Ouagadougou des origines à nos jours*, Ouagadougou, Dist/CNRST, 2006, p. 210-217.
25. Branche confrérique de la Tidjaniyya née à Nioro (Mali actuel) dans les années 1920-1930, fidèle aux enseignements de Cheick Hamah Allah (mort en 1943) réclamant davantage de rigueur dans la pratique religieuse. Le Cheick a une autorité prédominante au sein du groupe. Boukary Savadogo, « La communauté « Yacouba Sylla » et ses rapports avec la Tidjaniyya hamawiyya », dans Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 69-72.
26. Commerçant né vers 1885 au Sénégal, Abdoulaye Fodé Doukouré se consacre à la religion dès 1929 et s'installe à Djibo (Nord du Burkina Faso actuel) en 1932 où il diffuse la Tidjaniyya hamawiyya. Hamidou Diallo, « Le foyer de Wuro-Saba au Jelgooji (Burkina Faso) et la quête d'une suprématie islamique (1858-2000) », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours, enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 400-403.
27. Mapaction, « Burkina Faso Inundation Ouagadougou Administration » [En ligne], 2009. www.mapaction.org/?option=commapcat&view=mapdetail&id=1684 (page consultée le 10 janvier 2012).
28. Ministère de la Santé, *Répertoire des établissements privés*, 2010, p. 5.
29. Pour préserver la confidentialité des entretiens, aucun nom ni fonction exacte ne sera divulgué.
30. Pascal Labazée, « Discours et contrôle politique : les avatars du sankarisme », *Politique africaine*, n° 3 (mars 1989), p. 13-14 et 21.
31. Marc Pilon et Madeleine Wayack, « La démocratisation de l'enseignement au Burkina Faso : Que peut-on en dire aujourd'hui ? », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 43, n° 169-170 (2003), p. 68 ; Ministère de l'éducation nationale des arts et de la culture (DEP), *Statistiques scolaires 1982-1983*, R2533, p. 1.
32. Le collège Lavigerie est ouvert en 1952, mais connaît une réorientation vers l'enseignement technique. Ouedraogo, *op. cit.*, p. 152, 158, 160 et 286.
33. Ouedraogo, *op. cit.*, p. 370-409 ; Centre d'archives nationales (CAN), ministère de l'Enseignement national, 7V463, arrêté n° 237/ENAC/SD, 27 juin 1983.

34. Entretien avec un responsable, 21 juin 2011, Collège Wend-Manegda, Ouagadougou.
35. Cette école est dans l'arrondissement de Nongremasson, mais étant près des secteurs 14 et 28, nous avons décidé de l'inclure pour la comparer à la médersa centrale.
36. Kouanda, *loc. cit.*, p. 98.
37. René Otayek, « Dynamiques religieuses et gestion communale par temps de décentralisation : le religieux comme analyseur de la politique urbaine », dans René Otayek (dir.), *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, p. 19.
38. Archives de l'UNEC (non classées), Compte rendu d'assemblée générale, « récépissé de déclaration d'association », 6 août 1990.
39. Kouanda, *loc. cit.*, p. 97 et 99.
40. Il obtient son statut de CM en 1980.
41. CAN 9V902, Ministère de la Santé, rapport année 1987; Saydou Sogoba, *Contribution des ONG musulmanes à l'accroissement de l'offre éducative de base au Burkina Faso : cas de l'agence des musulmans d'Afrique (AMA)*, mémoire de fin de formation aux fonctions d'inspecteur de l'enseignement du premier degré, Koudougou, Université de Koudougou, 2011, p. 10.
42. Leming, « Church as a Contested... », *loc. cit.*, p. 66; Nepstad, *ibid.*, p. 17.
43. Sten Hagberg, « Démocratie à double façade », dans M. Hilgers et J. Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire, le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 298-299.
44. Cissé, *Introduction à l'étude...*, *op. cit.*, p. 47-48.
45. Entretien avec un responsable, 23 juin 2011, Centre islamique de la Patte d'oie, Ouagadougou.
46. Soit 40 000F pour le secondaire général et 70 000F pour le secondaire technique. Pour les soins de santé, un accouchement peut coûter 5 000 FCFA, selon la chambre.
47. Issa Cissé, « Les médersas au Burkina : l'aide arabe et la croissance d'un système d'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4 (novembre 1990), p. 64.
48. Archives de l'UNEC (non classées), Emmanuel Mardia Dadiouari, « subvention non assurée pour les années à venir », 14 juin 1984.
49. Labazée, *loc. cit.*, p. 22; René Otayek, « Après le coup d'État du 15 octobre 1987, Retour à la case départ au Burkina Faso », *Année Africaine 1987-1988*, CEAN, Bordeaux, 1990, p. 247; Pilon et Wayack, *loc. cit.*, p. 65.
50. CAN 7V468, UNEC, « demande de révision de la lettre [...] du 14 juin 1984 », 28 juin 1984.
51. Lemming, « Church as a Contested... », *loc. cit.*, p. 66.
52. Archives de l'UNEC (non classées), Philippe Somé, « subventions à l'enseignement privé », 5 septembre 1984.
53. Otayek, « L'Église catholique... », *loc. cit.*, p. 221-258.
54. Entretien avec un responsable, 3 juin 2011, CM St-Camille, Ouagadougou.
55. Monné, *loc. cit.*, p. 57-90.
56. Évêques du Burkina, *Paix et réconciliation dans le christ rédempteur, message pascal de 1983 des Évêques de Haute-Volta*, 1983, 4 p.
57. Nepstad, *op. cit.*, p. 5
58. Otayek, « L'islam et la révolution... », *loc. cit.*, p. 242.

59. Marie Nathalie LeBlanc et Muriel Gomez-Perez, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », *Sociologie et sociétés* [En ligne], vol. 39. n° 2 (2007), <http://www.erudit.org/revue/soc/2007/v39/n2/019083ar.htm>, (page consultée le 20 août 2011).
60. Otayek, « Une relecture islamique... », *loc. cit.*, p. 109.
61. Ouma Ouedraogo, « Entreprise O. Kanazoé, Une entreprise au-dessus de tout soupçon. », *Sidwaya*, 23 août 1985, p. 4-5. Né en 1927 à Yako, il fonde l'entreprise Kanazoé en 1973 et devient l'un des plus grands entrepreneurs du Burkina Faso. Il a été président de la CMHV de 1977 à 1982, puis continue de financer l'association. Cissé, *Islam et État...*, *op. cit.*, p. 440.
62. Plusieurs organisations forment ce parti : l'Organisation pour la démocratie politique/mouvement du travail, la Convention nationale des patriotes progressistes/Parti social démocratique, L'Union des démocrates et patriotes du Burkina.
63. Otayek, « Après le coup d'État... », *loc. cit.*, p. 240-246.
64. Il fut le seul candidat aux élections.
65. Augustin Loada, « Contrôler l'opposition dans un régime semi-autoritaire, le cas du Burkina Faso de Blaise Compaoré », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire, le cas du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2010, p. 271. Augustin Loada, « L'élection présidentielle du 13 novembre 2005 : un plébiscite par défaut », *Politique africaine*, n° 101 (mars-avril 2006), p. 23.
66. Anonyme, « PAS », *Observateur paalga*, 30 avril 1991, p. 8.
67. Notamment en fournissant du personnel; Entretien avec un responsable, 3 juin 2011, CM St-Camille Ouagadougou.
68. Archives de l'UNEC (non classées), président de l'UNEC à l'administration territoriale, « demande de régularisation », 20 mai 1990; ministère de l'Administration territoriale, « récépissé de déclaration d'association », 6 août 1990.
69. Archives de l'UNEC (non classées), Conférence épiscopale du Burkina-Niger, commission épiscopale de l'éducation catholique, « statuts du conseil national de l'enseignement catholique », 30 octobre 1998. Le SNEC obtient son récépissé officiel en 2000.
70. Entretien avec une responsable, juillet 2011, ancien Cabinet de soins Saint-Michel, Ouagadougou; Simon Yaméogo, « Santé, Un nouveau complexe à St-Camille », *Observateur paalga*, n° 4378, p. 2.
71. CAN, 7V468, « Rapport général d'inspection sur les établissements d'enseignement secondaires et postsecondaires privés du Burkina Faso », juillet 1993 : « Les responsables des établissements catholiques et protestants sont en général très respectueux des textes. Les établissements confessionnels sont en général bien construits, bien entretenus, bien équipés [...]. L'encadrement est mieux assuré et les résultats scolaires sont nettement les meilleurs du pays »; Entretien avec un responsable, 26 juillet 2011, ministère de la Santé, district de Bogodogo, Ouagadougou : « La qualité on peut l'apprécier, beaucoup offre des services qu'on n'a pas, dont le CREN (centre de récupération en nutrition) [...] Ils suppléent à certaines infrastructures, au CM St-Camille on parle d'IRM. »
72. Entretien avec un responsable, juin 2011, Insitut Il-Ilmi, Ouagadougou.
73. Martin Verlet, « L'expérience des English-Arabic schools (Nord Ghana) », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 3 (2004), p. 120.

74. Mamadou Alioune Diouf, *L'action de l'Agence des musulmans d'Afrique au Burkina Faso 1986-1996*, mémoire de maîtrise (histoire), Ouagadougou, Université de Ouagadougou, 1999, 113 p.
75. Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 3 (2009), p. 235-236.
76. Aujourd'hui Direct-Aid.
77. Entretien avec un responsable, 4 juillet 2011, Agence des musulmans d'Afrique, Ouagadougou; Entretien avec une responsable, juillet 2011, ancien Cabinet de soins Saint-Michel, Ouagadougou.
78. Archives de l'UNEC (non classées), « frais de scolarité des élèves affectés dans les établissements privés subventionnés », 6 juin 1992.
79. Archives de l'UNEC (non classées), Jean-Marie Compaoré, « entrevue avec le président de la République à propos des arriérés dus par l'État aux Établissements de l'UNEC », 25 novembre 1992.
80. CAN 7V468, Lettre Mgr. Compaoré au Secrétaire général du Faso, 11 mai 1993; CAN, 7V468, Lettre de l'UNEC au ministre de l'Éducation nationale, 8 mai 1993.
81. Archives de l'UNEC (non classées), « compte-rendu de la session ordinaire de la commission mixte », 13 août 1993.
82. Archives de l'UNEC (non classées), Lettre du président de l'UNEC au directeur du MESSRS, 19 mars 1994.
83. Otayek, « Après le coup d'État... », *loc. cit.*, p. 250.
84. Au sujet du clientélisme politique, voir Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.; Augustin Loada, « Blaise Compaoré ou l'architecte d'un nouvel ordre politique », dans René Otayek *et al.* (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie*, Paris, Karthala, 1996, p. 278-279.
85. Entretien avec un responsable, 3 juin 2011, CM St-Camille, Ouagadougou.
86. CAN 7V468, « Compte rendu de l'audience accordée par le camarade ministre à la commission épiscopale de l'éducation catholique », 17 août 1988.
87. Archives de l'UNEC (non classées), Laya Sawadogo et Mgr Wenceslas Compaoré, *Convention entre le gouvernement et l'Église catholique du Burkina Faso*, 13 juillet 2004, p. 1.
88. CAN 7V485, « arrêté interministériel MESSRS et MEBA », 16 juillet 1991.
89. « Religion, CIB imams et prêcheurs à l'école », *Observateur paalga*, 26 juillet 1993, p. 4-5.
90. Ousman Kobo, « The Development of Wahhabi Reforms in Ghana and Burkina Faso, 1960-1990: Elective Affinities between Western-Educated Muslims and Islamic Scholars », *Comparative studies in Society and History*, vol. 51, n° 3 (2009), p. 502-532.
91. Entretien avec un responsable, 20 juin 2011, ministère de la Santé, Ouagadougou.
92. Entretien avec un responsable, 5 juin 2011, Centre de santé de Hamdallaye, Ouagadougou; Entretien avec un responsable, juin 2011, Centre de santé Ridwane, Ouagadougou.
93. CAN 7V468, « arrêté, ministre de l'Éducation de base », 20 septembre 1995.
94. CAN 7V478, « Rapport général d'inspection sur les établissements d'enseignement secondaires et post-secondaires privés du Burkina Faso », 1993, p. 6-7.
95. Jules Ouedraogo, « Medersas, la justice a tranché », *Observateur paalga*, 19 octobre 1992, p. 1, et 7-8.

96. Stefania Gandolfi, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'Études africaines* [En ligne], n° 169-170 (2003), par. 41, etudesafricaines.revues.org/199, (page consultée le 15 avril 2012).
97. Otayek, « Dynamiques religieuses... », *loc. cit.*, p. 19.
98. Diocèse de Ouagadougou, *Message des Évêques pour la préparation de l'assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques*, 17 janvier 1991 ; Diocèse de Ouagadougou, *Lettre pastorale des évêques du Burkina, servir l'homme et la société*, 18 juin 1991.
99. F. Boillot, « L'Église catholique face aux processus de changement politique du début des années 1990 », *Année africaine 1992-1993*, CEAN, Bordeaux, 1993, p. 115-144.
100. Boillot, *loc. cit.*, p. 117.
101. L'archevêque et le président ne sont pas parents. « Un nouvel archevêque pour Ouagadougou », *Observateur paalga*, 24 juillet 1995, p. 3.
102. Diawara, *loc. cit.*, p. 104.
103. Loada, « Contrôler l'opposition... », *loc. cit.*, p. 276-278.
104. « Selon Hadj Toumani Triandé, la communauté musulmane est incolore », *Observateur paalga*, 8 mars 1993, p. 1-2 et 5-7 ; « Chambre de commerce, Oumarou Kanazoé, président », *Observateur paalga*, 6 novembre 1995, p. 2.
105. CAN 7V485, « Imams et musulmans du Burkina au ministre de l'Administration territoriale », 22 novembre 1988.
106. CAN 7V485, Jean Léonard Compaoré, « Réponse à la lettre du 22 novembre 1988, confidentiel », 20 décembre 1988.
107. Issa Cissé, *Les associations islamiques au Burkina Faso ; de 1983 à 1993*, Colloque « 1983-1993 : dix ans de changements politiques et sociaux au Burkina Faso », 1994, p. 7-8.